

DANIEL HERRERA RESTREPO

LA TEORIA PLATONICA DE LAS
IDEAS

CALI - 1970

CONTENIDO

Primera parte: LAS IDEAS Y LA CIENCIA

I.	Significación del Eidos.....	2
II.	Esencia y lenguaje.....	8
III.	La ciencia y la esencia.....	17
	A. La ciencia como aquello que falta a los conoci- mientos humanos.....	19
	B. La opinión recta como "intermediaria".....	26
	C. El término de la ciencia: la ccontemplación....	38
	1. El mito de la visión preempírica.....	40
	2. La intuición y la muerte.....	43
	3. La intuición y la Idea de Bien.....	47

Segunda parte: LA IDEA DE SER..... 53

Tercera parte: EL SER Y LO DIVINO.....	62
A. El problema de lo divino en los presocráticos..	62
B. El Uno y lo divino.....	64
C. Otras raíces presocráticas de la religión.....	65
D. Lo divino en Platón.....	65
1. La idea y lo divino.....	66
2. El Bien y lo divino.....	68
3. Lo divino y el Demiurgo.....	69
4. Lo divino y los dioses.....	71

Primera Parte

LAS IDEAS Y LA CIENCIA

I. Significación del Eidos.

Al investigar los orígenes de la teoría platónica acerca del valor ontológico de las Ideas, nos encontramos con el hecho que fue una crítica al lenguaje humano el que llevó a Platón a formular su teoría de la Ideas.

Ciertamente que la explicación que encontramos en los manuales acerca de Platón es lo más alejado de la verdad. El platonismo aparece allí como algo tan absurdo que el lector no debería menos que preguntarse si una tal doctrina merece ser considerada. Si queremos aproximarnos al verdadero problema de Platón y a su solución, se hace necesario olvidar la crítica que, a partir de su propio punto de vista, le formulara Aristóteles. Para Aristóteles, su

maestro le había concedido a las Ideas, que son sólo atributos posibles de las cosas, la dignidad del 'ser' que en propiedad le conviene a los sujetos de la atribución, es decir, a las cosas mismas existentes. Igualmente, es necesario olvidar el problema propio de Aristóteles que, no fue otro, que el querer dar razón de lo real en cuanto real a través de un análisis del 'por qué' de las cosas existentes.

Acerquémonos a Platón dejándonos guiar exclusivamente por el estilo socrático de la interrogación dialéctica. Quizá podamos así comprender el verdadero problema platónico y descubrir todo lo que está allí indicado.

¿Cómo surge el problema de la esencia en Platón? Dentro de un problema de comunicación. A Sócrates se le pide un consejo acerca de la virtud que podrá perfeccionar al alma (ver *Laques* 191 y ss.). Pero, ¿cómo dar tal consejo "si no tenemos ninguna idea de qué cosa pueda ser la virtud"? El análisis del texto nos conduce a la formulación en Platón de una metafísica cuyos puntos iniciales son los siguientes:

1.- El cuestionamiento platónico radica en el hecho de no poderse dar por satisfecho al inquirir por la virtud, con una simple enumeración: "la virtud es no solamente (...) sino también; igualmente (...) y (...) y ...". El espíritu

que quiere conocer, no se puede contentar con estas definiciones hechas en base en una simple coordinación de aspectos y exige la subordinación a un género supremo.

2.- La esencia se define por una función de unidad e identidad (191e). Tenemos la idea una en lugar de muchos casos. Se necesita una conversión del espíritu para pasar del plan de la enumeración al plan de 'lo mismo', de la extensión a la comprensión. Es esta función que se significa con la palabra 'idea'. Según Diés 'idea' tiene origen geométrico y significa tanto el contorno externo de una figura como su estructura interna. Nos encontramos de este modo frente a una visualización de lo inteligible y el anuncio de las sublimaciones sucesivas del ver (contemplación), una transcripción platónica de lo visible a lo inteligible.

3.- La cuestión del ser está desde un principio subyacente a la función de identidad de la esencia. Encontramos allí el verbo ser: ¿qué es...?, ¿qué podrá ser...? (191e). La cuestión implica siempre el verbo ser (Cf. *Hippias Mayor* 288a). El verbo ser es afirmado dos veces: las cosas son bellas y ellas son; "S'il existe une beauté en soi, traduit Croiset, les choses que tu dis être belles le sont en effet". El ser como existencia aparece como fundamento del ser como cópula: esto es bello, si lo bello mismo es. Es verdad que en 292c omite el verbo ser empleado en forma

absoluta. La cuestión del ser de la esencia será como la cuestión redoblada de la esencia. De esta manera el problema final del platonismo está formulado desde un principio, a saber, en los *dos empleos* de la palabra ser. ¿Cuáles son las relaciones entre estos dos empleos, entre el ser como cópula y el ser como existencia absoluta? Todo el platonismo está en un deslizarse de un verbo ser poco acentuado y empleado en un tiempo personal a un participio (*on*) traducido en latín por '*ens*', después a un participio substantivado (se pasa del '*ti on*' al '*to on*') y enseguida al '*ousía*'. Parece que este género de equivalencia está presente desde el origen en el platonismo (la '*ousía*' aparece en *Crátilo* 401c). Hay posibilidad de cambiar todas las funciones de la palabra ser como lo podemos ver en el *Sofista* 246a (*esti, on, to on, einai, ousía*).

4.- ¿Cuál es la relación de la esencia a las cosas? El vocabulario platónico es muy flexible en sus principios. Desde el *Laques*, la relación de la esencia a las cosas es una relación de *inherencia* (192a): La esencia está en las cosas. La esencia domina las cosas para juntarlas. La intención ontológica no separa aquí la esencia y las cosas. En los primeros diálogos esta relación de inherencia es practicada, pero no sistematizada. Esto explica por qué el vocabulario de Platón es inseguro: la esencia en (*en*), a través de (*dia*). La identidad está presente en la variación, la *unidad* circula a través de los casos (*Menón*

74a, 77a): Platón habla del *todo* de las cosas múltiples, lo cual se convertirá en el 'universal' aristotélico. *En todo caso se nos da una relación de imitación.* La relación de imitación, dominada por el modelo matemático, aparecerá en una reflexión sobre las formas matemáticas y sobre la inadecuación de la copia al modelo en el orden moral: ella sustituye el término participación, que en un principio designa la relación inversa, aquella de las cosas a su esencia. En los primeros diálogos, en efecto, la esencia es en las cosas, e inversamente, las cosas tienen esencia: es una relación dialéctica entre el ser y tener. El ser de la esencia es el tener de las cosas. Aquello por lo que las cosas son constituye el haber de las cosas. En los inicios del platonismo lo posible es posible de lo real y no lo posible como real. El interés platónico recae sobre la *función de la esencia en relación con las cosas*, es por esto por lo que el verbo no es acentuado. Platón insistirá sobre el *ser en sí* solo cuando tiene que llamar la atención sobre la imperfección de la relación de la esencia con las cosas, cuando descubre que las cosas son solo 'semejanza'.

5.- La idea contiene una cierta multiplicidad desde los principios del platonismo. A pesar de su unidad, la idea se deja analizar. Se trata de una condición de toda definición que supone que la idea es 'una' en relación con su contenido (Laques 192b). La definición supone que la idea es una pluralidad articulada. En los primeros diálogos se

ojo!!

encuentra el origen común del problema platónico de la 'comunicación de los géneros' y del problema aristotélico de la jerarquía género-especie. La comunicación de los géneros significa que ciertas nociones convienen entre ellas y es esta conveniencia la que es afirmada por la cópula. Una definición es una atribución en la cual se omite la cópula: el que define comprende la atribución sin la necesidad del verbo ser. Estas serán las mismas dificultades a propósito de la definición y de la 'comunicación de los géneros'.

6.- Desde un principio el problema de la definición se une al problema del lenguaje por intermedio del nombre. La función de unidad y de identidad de la esencia está inscrita en el nombre. El problema de la esencia es el problema de la justificación del lenguaje ~~X~~ es el problema de la crítica del lenguaje, el cual veremos enseguida-.

II. Esencia y Lenguaje.

El problema de la esencia es idéntico al del lenguaje, al de la denominación. La pregunta '¿qué es la virtud ?, ¿el coraje?' equivale a '¿qué es lo que nosotros llamamos virtud, coraje?' El problema de Platón es un problema de fundamentación, de crítica del lenguaje.

- 1) ¿En qué sentido la esencia es fundamento del nombre?
- 2) ¿Qué es lo que nos permite conocer de las cosas el acto de la denominación?

1.- *Análisis del Crátilo.* En este diálogo las tesis son enunciadas en los términos del conflicto de la época entre 'naturaleza' y 'convención'. Crátilo sostiene que la denominación es 'justa' por naturaleza; Hermógenes, por su parte, sostiene que la denominación es una 'convención' hecha costumbre. La solución es ambigua: las dos tesis son a la vez aceptadas y rechazadas. La cuestión de saber si el lenguaje es 'por naturaleza' o por 'convención' es un problema de origen sofista. Sócrates afrontó las dos posiciones, pero no aceptó ninguna de las dos.

posiciones pero no aceptó ninguna de las dos.

Platón se pregunta: ¿Cuál es la destinatio del lenguaje?

Significar la realidad. La significación es el fundamento de la denominación justa. Si el lenguaje es justo, él será el vehículo de la esencia. De hecho el lenguaje no es fiel a la naturaleza de las cosas: según el mito de Crátilo (439b) el lenguaje fue instituido por un "legislador ebrio" y él conlleva la marca de este pecado original: de una parte, el lenguaje es signo de la realidad, pero, al mismo tiempo, él puede ser un falso saber. El lenguaje se sitúa en lo equívoco. La etimología no puede ser la dialéctica o la ciencia. Esta relación de fidelidad y de trahisión pertenece esencialmente al lenguaje. La filosofía no consiste en interrogar a las palabras, sino a las cosas. Hay que notar que el término 'dialéctica' aparece por primera vez aquí en el platonismo (439a). El buen dialéctico es aquel que va de las palabras a la realidad.

2.- ¿Qué aspectos nuevos hace aparecer esta relación ambiente de la palabra y la esencia en la esencia misma?

a) La esencia es aquello que impide que todo sea invención arbitraria en el lenguaje.

Para Platón la esencia es aquello que impide que todo sea convención en el lenguaje. El lenguaje adviene al hombre

?

VdV

sin que el hombre pueda obrar arbitrariamente: el hombre no puede 'decir', hablar arbitrariamente. La tesis de la convención aparece ligada constantemente a la tesis ontológica del devenir universal. Por esto en la primera parte el Crátilo rechaza la tesis de Protágoras de que el hombre sea la medida de todas las cosas y le opone la 'ousía', como medida del lenguaje. Es una de las primeras veces en que el ser es usado en la forma sustantivada de la 'ousía'. El significado del sustantivo es antisubjetivista: "¿crees tu que la *ousía* es propia a cada uno?". Ahora bien, el hombre será la medida de todas las cosas si el lenguaje fuese convención (385 c). La 'ousía' es la medida del lenguaje: el hombre, que da origen a significaciones, es medido por el ser de las significaciones (383 d). Así el debate sociológico, naturaleza-convención, se convierte en el debate ontológico del ser y aparecer. La '*dokein*' es la medida del hombre y de la convención. El problema de la esencia es el problema de un lenguaje absoluto, de un lenguaje 'justo' (Cf. Husserl: *Tercera Investigación Lógica: Idea de una gramática absoluta que será la lógica*). Nosotros estaríamos delante del 'nombre en sí' si pudiésemos 'ver' las significaciones (Crátilo 389 d): es lo que hace el legislador del verdadero lenguaje, "los ojos fijados sobre aquello que es el nombre en sí". Este legislador ideal sería precisamente el dialéctico.

Nos encontramos ante las raíces del *realismo de las signi-*

ficaciones (enunciado en el 386 e). En efecto una de las fuentes de la ontología de las esencias es el rechazo del subjetivismo y del historicismo del lenguaje. La esencia es identificada con el ser, la convención por su parte es reducida al aparecer. El lenguaje convencional es el 'parecer'. Ross pretende que Platón no se interesó en la existencia absoluta más que a propósito de las esencias matemáticas, en razón de la semejanza que se introduce con ellas entre modelo y copia. Pero la realidad de la esencia aparece desde el principio a causa del problema del lenguaje. Si Platón es llevado a decir que la esencia precede a las cosas (Fedón) es por haber pensado que la esencia precede a las palabras (Crátilo 439 a). Si Platón dice que las cosas imitan a las esencias es porque el lenguaje imita a las realidades. El problema de la imitación fué puesto primero a propósito del lenguaje. Se tiene que ir a las cosas mismas evitando las palabras, pasar de la copia verbal al modelo real. Quizás una de las debilidades del platonismo estuvo en presentar los signos del lenguaje como pinturas, como imitaciones en relación con realidades en sí que hay que tratar de alcanzar saltando por encima de las 'sombras', de las cuales las palabras son una especie. Esta vía es el trayecto de la caverna: la primera sombra es la palabra. Por haber partido del lenguaje, toda la filosofía platónica queda de ello contaminada. El sentido preexiste a la palabra; el sentido es la primera preexistencia, la primera trascendencia del ser en

relación con el aparecer. Se puede añadir que el problema de la contemplación del modelo y de la imitación tiene su origen en el problema fundamental del lenguaje, puesto que el legislador ideal 'mira' las cosas para 'imitarlas' en las palabras (439 a). De donde nace la idea quimérica de considerar directamente los modelos sin las copias, es decir, de ir a las cosas sin palabras (439 b). De qué manera la filosofía de las esencias conlleva el estigma de este punto de partida lingüístico?

b) El acceso al problema de la esencia por intermedio del lenguaje tiene una consecuencia inversa: toda la filosofía de la esencia lleva la marca de este punto de partida lingüístico. Aristóteles (Met. A) llama a Crátilo el primer maestro de Platón.

El acto fundamental de la palabra en Platón no es el acto de poner en relación, sino de denominar, el acto de la discriminación de la realidad que consiste en dar a las cosas un contorno verbal. En su origen la reflexión platónica no recae sobre el juicio sino sobre el concepto.

Además, hablar es querer decir algo a alguien: el lenguaje implica la intersubjetividad: por el lenguaje "nosotros instruimos los unos a los otros y distinguimos las cosas según su naturaleza" (388b); pero la denominación, es decir, la discriminación es anterior al deseo de instruir (387c). Nosotros distinguimos primero las cosas por su

'naturaleza' (Crátilo 387c, 388c). El hablar es una '*praxis*' que se relaciona con las cosas y lo que da a las cosas una 'naturaleza' es la '*ousía*'. La consecuencia es importante para toda la ontología platónica. El ser es esencialmente discontinuo; él se da desde el primer momento en realidades múltiples. A causa de esta reflexión sobre el lenguaje, Platón se aleja de Parménides para el cual el no-ser era indispensable porque el ser -según su punto de vista- es uno. En Platón es múltiple: porque hay palabras hay seres. Por lo mismo la reflexión platónica se encamina sobre las relaciones entre los seres. Cada ser es lo que es, pero él no lo es todo. El ser y el no-ser son dos categorías que se implican: el ser es aquello que él es y al mismo tiempo él no es 'los otros'. Parménides, por el contrario, afirmó la identidad del ser y del uno. Una ontología pluralista es una ontología relacionista. El platonismo es así la investigación de un campo pluralista de significaciones. Las leyes de la esencia están implicadas en este pluralismo:

- *Ley de determinación distinta*: Hablar es ante todo separar, disociar, reconocer una cosa como no siendo otra. Filosofar es reconocer el contorno de un conocimiento en la medida en que él es distinto de todo otro conocimiento. En este sentido el platonismo está contra Kant para quien pensar era unir, juntar en la unidad una multiplicidad de apariencias. El problema platónico es en este sentido

- ~~X~~análogo al cartesiano de la claridad que sólo se consigue mediante la distinción. Existe el problema de 'cada ser': la denominación es el acto distributivo que hace que haya el 'cada uno', que cada realidad tenga naturaleza (*Fedón* 78d, *Rep.* 490b, 532a, 476a).

- Segunda ley: El ser en singular no es susceptible de definición. El platonismo se coloca en un primer momento en el nivel del ser determinado, es decir, al nivel de una pluralidad organizada de significaciones. Las ideas son alcanzadas como seres: por consiguiente, hay que preguntar por el ser de estas ideas. El ser es indefinible, el problema del ser es el más oscuro. La pretendida evidencia de Parménides es un engaño. El ser en singular es aquel que no puede ser pluralizado, del cual participan las ideas por intermedio de los seres supremos que circulan a través de los géneros. No se trata, pues, del ser como idea, sino del ser de la idea. //

Conclusiones de los Capítulos I y II.

1) La función de unidad e identidad de la idea es el corolario de un principio más fundamental, el principio de determinación de las ideas. Este último contiene, en el platonismo, una cierta individualidad de las esencias. El 'auto', es el 'ipse', el 'en persona' que hace que toda esencia tenga un contorno que justifica su título de 'eidos'.

2) La oposición epistemológica entre ser y aparecer y la oposición física entre ser y devenir coinciden desde el principio porque ellas coinciden en el lenguaje: el aparecer de las palabras es el devenir del lenguaje. Decir 'las cosas son como ellas me aparecen' y 'las cosas devienen' son la misma cosa. Platón utilizó siempre el mismo proceso contra Protágoras y Heráclito. Es el 'legislador ebrio' que hace coincidir al 'hombre medida de todas las cosas' y el 'todo cambia'; es él quien da la medida falsa del hombre a la apariencia del ser porque él mismo es 'falso'. Frente a Heráclito, la esencia introduce un mecanismo que detiene el devenir (439d-e). Las cosas escapan al cambio porque

ellas poseen una determinación distinta.

3) La investigación del lenguaje realiza la unidad de lo que parecían ser dos filosofías diferentes. La palabra es denominación y al mismo tiempo frase (nombre-verbo). Una investigación de las relaciones se encuentra en la investigación del lenguaje. La pluralidad de significaciones implica una reflexión sobre el principio de determinación distinta. Pero la relación nombre-verbo implica una reflexión sobre las *implicaciones y exclusiones*.

III. LA CIENCIA Y LA ESENCIA.

En los siguientes capítulos enunciaremos las relaciones entre la ciencia (*épistémé*), la verdad (*alétheia*) y el ser. Se trata de saber mediante qué actos del alma y mediante qué métodos cognoscitivos son aprehendidos el ser y la esencia. A primera vista este punto no tendría mayor importancia dado que Platón no define la ciencia a partir de criterios subjetivos (criterios de certeza, eficacia, duración, resistencia a la duda, etc.) sino a partir de su objeto (el problema cartesiano de la certeza no figura en el platonismo). Los criterios subjetivos no son primarios: porque el objeto permanece, la ciencia permanece (Cfr. *Menón* 98a, *Fedón* 66a, 98a sobre la necesidad y la permanencia en el alma de la ciencia). Los criterios psicológicos de la ciencia son sólo la sombra que acompañan los caracteres primarios correspondientes a la esencia en el alma. Aún más, no hay criterios epistemológicos: la definición de la ciencia no parte de la reflexión sobre 'las' ciencias existentes; por el contrario, las ciencias de la época son juzgadas por un patrón absoluto: por 'la' ciencia (Cfr. *Teeteto* 146d). Alcanzar la unidad, 'lo que es la ciencia en sí' es difícil. Platón trata esta unidad de la ciencia de la misma manera que trata la unidad de la virtud. Así

como las palabras humanas se refieren a las palabras en sí, de la misma manera, la ciencia es definida por la pureza de su objeto (*Fedón* 66a, 67b). "La ciencia, que se refiere al ser, tiene por objeto aquello que es" (*Rep.* V 476d). A pesar de lo anterior, el estudio de los actos en los cuales se da la ciencia nos instruirá sobre el ser de una manera inesperada después de estas declaraciones de principio.

10.- Platón frecuentemente nos dice lo que no es la ciencia. La forma aporética de un diálogo como *Teeteto* parece indicar que la ciencia es aquello que falta a los conocimientos humanos tratados en este diálogo (a la sensación y a la opinión, a la opinión recta y a la opinión acompañada de razonamiento). La investigación de Platón toma siempre un rumbo crítico: la 'caza' de las esencias parece una 'caza' sin éxitos. Lo mismo sucede en Kant en quién el ser es aquello que nosotros veríamos si nosotros tuviésemos la intuición originaria. De esta manera tenemos un primer acercamiento negativo a la ciencia mediante la crítica y el fracaso.

20.- Desde el punto de vista del objeto, la ciencia parece tener sólo una oposición: la ignorancia. Si la ontología nos obliga a pensar en los contrarios, la ciencia nos obliga a poner intermediarios; ella sólo se da mediante estos intermediarios que son la condición misma del alma en movimiento entre dos límites que ella jamás alcanza: la

ignorancia y el saber total. Hay un intermediario que no pertenece a la ciencia y que posee un estatuto particular: es la opinión recta. Se trata de saber si hay un objeto de la opinión recta.

3o.- Otro intermediario que se encuentra en la ciencia sin ser la ciencia absoluta, son las matemáticas. ¿Cuál es el estatuto ontológico de las matemáticas? Según los libros VI y VII de la *República* las matemáticas son una etapa necesaria en la purificación del filósofo, sin que su objeto sea él mismo verdaderamente un intermediario entre el ser y el no ser.

4o.- Establecer el problema del término último de las ciencias es establecer el problema de la contemplación (soria). ¿Se trata de un acto efectivamente dado al ser? ¿Se trata de un simple límite, una especie de horizonte para la ascesis del conocimiento? El problema de la trascendencia de la esencia es en el platonismo el problema de la relación entre la esencia y la muerte.

A.- La ciencia como aquello que falta a los conocimientos humanos. Análisis de la *Carta VII* y del *Teeteto*.

La *Carta VII* propone una graduación del saber diferente al propuesto en el *Teeteto* y en los libros VI y VII de la *República*. Lo más importante en esta *Carta* es la adverten-

cia que acompaña al análisis de los grados del saber: Platón nos pone en guardia contra las pretensiones del tirano de presentarse como filósofo. Dionisio de Siracusa escribe un catecismo aparentemente platónico. Platón escribe la *Carta* para denunciar la impostura del tirano que consiste en hacer creer que basta con hablar sobre las esencias para considerarse filósofos. El sentido de la *Carta* es el de denunciar un peligro de la filosofía de las esencias: ¿la filosofía no es una charlatanería antiheraclitiana sobre las esencias? La filosofía es algo difícil, exige esfuerzos, sacrificios. La esencia no es lo más cercano, sino lo más lejano. Esta *Carta* implica una moral del conocimiento. El tiempo de la verdad es un tiempo que tiene su propia maduración, su propio ritmo, muy diferente del tiempo de la industria en donde siempre se puede acortar un proceso de fabricación. Los sofistas dejaron la impresión de que la educación filosófica era igual a cualquier técnica. Se trata de una disciplina que se asemeja más a la purificación de los misterios que a la técnica de los artesanos: la esencia es un camino largo. El lenguaje de Platón es aquí el de los pitagóricos y el de Parménides: La filosofía es un camino, un viaje. La lejanía de la verdad es una razón para multiplicar los grados del saber: el tema de los intermediarios se introduce a título del progreso ascético. Cada estado, cada etapa es algo negativo: no es todavía la verdad.

2La Carta VII (342a - 344d - 160B) enumera cuatro grados del conocimiento: el nombre, la definición, la imagen, la ciencia. La 'ousía' aparece en quinto lugar. Crátilo nos puso en guardia contra las pretensiones de la etimología que es una pseudociencia: la definición que figura aquí no es aquella que buscan los diálogos socráticos; cuando la ciencia se encuentra en un manual; la definición viene a ser una simple paráfrasis del nombre, exégesis de la palabra al interior del verbalismo. La esencia no es, pues, la definición ni la imagen. El 'círculo en sí' es otra cosa que la definición o la imagen del círculo. La ciencia se encuentra en 'el alma', es un acto puro del pensamiento sin soporte verbal o figurativo. La ciencia está en el '*nous*': es una afinidad, una 'similitud' con la esencia (la ciencia es una manera de conformarse al ser). La esencia es aquello hacia lo cual tiende la ciencia. Se trata de un límite de aproximación, de un límite de ascésis: se encuentra en el término extremo de la 'cacería'.

A partir de la Carta VII comprendemos el estilo de fracaso del *Teeteto* como negativo de la ontología del saber. ¿Por qué la ciencia es definida aquí indirectamente mediante aquello que ella no es? En el *Teeteto* la ciencia es ante todo el arte de refutar las falsas ciencias. La ciencia se presenta como el límite o como la posición de un límite a toda filosofía de lo inmediato. La ciencia es la crítica de lo inmediato, 'de lo natural' en el sentido husserliano,

que recubre la sensación y la opinión. La verdad se conquista mediante la crítica y la refutación del empirismo. Es esta manera de comenzar siempre por la duda lo que acerca Platón a Descartes. 'Aquello que es seguro no es seguro'. Hay que recuperar el ser por una crítica del fenómeno y del fenomenismo.

Si en el *Crátilo* Platón ataca el lado subjetivo (la verdad propia a cada uno) en el *Teeteto* ataca la evidencia del aparecer, la evidencia del sentimiento de percepción ("aquel que sabe siente aquello que sabe", 151e). El principio de refutación descansa sobre la identidad de las tres tesis: el hombre medida de todas las cosas (Protágoras), el movilismo ontológico (Heráclito), la ciencia sobre la sensación (*Teeteto*). Platón emplea una estrategia de discusión que consiste en radicalizar el sentido de la tesis hasta que ella aparece como insostenible. Este proceso de autodestrucción consiste en conducir la tesis empirista a la hipótesis movilista y esta a su fundamento que es la indeterminación, la ausencia de contorno de la verdad que hace que no haya '*eidos*'.

Si se dice: 'es verdad aquello que yo pienso', hay que decir que el sentimiento se da en un instante. Tendremos un presente variable para un sujeto siempre diferente. Ahora bien, para Platón una filosofía del 'ahora' no es posible. El encuentro del 'ahora' del objeto y del 'ahora'

del sujeto hace imposible los actos humanos fundamentales al colocarlos en la indeterminación. De esta manera la discusión se hace imposible: ¿cómo discutir y responder si todos los 'apareceres' tienen un derecho igual? Además hay una indeterminación de lo justo e injusto (177c-179d). El momento más crítico se encuentra en la crítica de la 'impresión': el *pathos* "es aquello que yo padezco cada vez en el presente" (179d). Si se toma seriamente la impresión nos damos cuenta de que no es un pensamiento: el índice de esta imposibilidad de pensar es la imposibilidad de un acto de denominación. Yo no puedo inclusive decir que la ciencia es la sensación, porque la indeterminación de mi pensamiento me permite afirmar al mismo tiempo lo contrario (181c-183a). Esto significa que el empirismo es una filosofía necesariamente muda. Para Platón el pensamiento del movimiento es lo absurdo mismo enunciado en una no-palabra, en un no-pensamiento. Para que se pueda pensar es necesario que haya una discursividad de lo real que permita determinar 'algo', (es lo que Kant llamará síntesis de identificación, reconocimiento de un sentido que subsiste en el cambio).

El diálogo se desarrolla hasta el final en este ambiente de opinión, opinión recta, opinión con razón. ¿Qué es esta razón que se añade a la opinión? Al atacar la opinión acompañada de razón Platón tiene en mente al positivismo lógico¹ que ve en la razón una función formal de síntesis:

sería una razón encerrada en la percepción. Lo que falta a esta tesis es la presencia del ser (187a). Una cierta racionalidad no es ciencia.

De esta manera la verdad del ser es perseguida vanamente a lo largo del *Teeteto*. Sin embargo el fracaso del *Teeteto* no es total: en medio del diálogo (185a-187a) Platón nos da la clave: el conocimiento verdadero del alma, es el conocimiento de lo "*koiná*", de 'lo común', el cual nos conduce a la esencia con su *peso ontológico* puesto que él comparte el 'esto es' en la medida en que el '*estí*' y el '*oúk estí*' le es esencialmente presente. "Tu quieres hablar de la '*ousía*' y del no-ser, de la semejanza y de la desemejanza, de la identidad y de la diferencia, de la unidad y de todo número concebible..." (185c). Y se da la pregunta: ¿Puede alcanzar la verdad aquél que no llega hasta la '*ousía*' (186c)? ¿"Si no se alcanza la verdad se podrá tener ciencia?". De esta manera el acto con el cual se realiza la ciencia y la verdad de la ciencia, es el acto "por el cual el alma se aplica sólo y directamente al ser de los seres" (187). En cuanto al ser, "es aquello que en todos los géneros tiene la extensión mayor" (186a). El ser no es una determinación, sino aquello que en todos circula a través de las esencias. Pero, ¿es esto una respuesta? La identidad verdad-ser es propuesta aquí como una misión del conocimiento, ella es una de aquellas cosas "que el alma se esfuerza en alcanzar por sí misma y sin intermediario"

(186a).

El *Teeteto* no tiene prisa de alcanzar la identidad verdad-ser. ¿Por qué? La respuesta la encontramos en el retrato del filósofo (173c-177c-920). Se trata de una respuesta existencial y no dialéctica en la cual el tema del fracaso se introduce como el elemento esencial de la filosofía. El sofista es hábil, se complace en el absurdo, en el movilismo universal: allí donde no hay diferencia entre verdadero y falso; el sofista se contenta con un criterio utilitarista.

La verdadera refutación de Protágoras y de los sofistas es la apología del filósofo y no el argumento refutativo. El tono del retrato del filósofo que nos presenta Platón es el de un gran pesimismo: es el proceso de la mundanidad. El sofista se encuentra contento aquí, es el hombre que tiene prisa (172e). El filósofo es el hombre de la paciencia, desadaptado, él se siente de sobra para los negocios humanos. El optimismo de la verdad está en relación con el pesimismo de la vida (176a): "Es imposible que el mal desaparezca". De aquí que la filosofía no solamente sea una 'vía', una ascensión como dice la *República*, sino también una 'huída', una evasión que consistirá en "asimilarse a Dios en la medida de lo posible" haciéndose justo y santo en la claridad del espíritu. El éxito filosófico que se da en el plan de las ideas está unido, pues, a un fracaso

so en el plan de la vida.

Un problema surge aquí

- para Platón: ¿Hay en él una intuición verdadera en esta vida? ¿Hay un segundo inmediato o la teoría es solamente una esperanza lejana ligada a la reminiscencia y a la muerte?

- para el platonismo: A través de la historia el platonismo ha aparecido como la filosofía de la contemplación. Ahora bien, fué el platonismo quién sostuvo que el alma puede convertirse en '*nous*' y alcanzar su apoteosis en la unión con la esencia. ¿Esta apoteosis del alma en la verdad de la esencia es el verdadero platonismo?

B.- *La opinión recta como 'intermediaria'.*

El *Menón* es el diálogo de la opinión recta. La cuestión de saber si ésta es intermediaria entre la ignorancia y la ciencia equivale a preguntarse si el *Menón* es un diálogo aporético o un diálogo acabado. Como veremos es un diálogo que fracasa en relación con la ciencia.

a) Introducción de la opinión recta mediante la : 'aporía'.

En la primera parte de *Menón* la opinión recta aparece como

una respuesta del alma a una situación de fracaso. El primer problema de *Menón* es el siguiente: ¿Se puede enseñar la virtud? (Cfr. *Menón* 72c, 74a, 77a). Hay un fracaso al no llegarse a una respuesta.

b) La opinión recta aparece primero en relación con la idea de investigación: "¿Cómo buscar una cosa cuando tú no sabes absolutamente lo que ella es y, en caso de descubrirla, cómo reconocerla?" (80d). El análisis conduce a una aporía, que no es una ignorancia inerte. La aporía es una ignorancia orientada, hay como un presentimiento de aquello que se busca. El problema propuesto es el del presaber. Platón concede siempre al alma dos atributos: la *confusión* y la *búsqueda*. El tema de la reminiscencia aparece por primera vez en el *Menón*. Sirve para resolver de manera mítica este estado del alma que es visitada por el presentimiento de lo verdadero. Platón quiere subrayar este estado de entusiasmo del alma que descubre lo verdadero sin poder todavía dar la razón. La opinión recta es algo más que una hipótesis (en el sentido moderno de la palabra), una hipótesis que se verificaría después. El surgir de la hipótesis está acompañado en Platón de una atmósfera de irracionalidad, casi mítica. El problema de la opinión recta corresponde en Platón al problema del comienzo, de la llegada, de lo verdadero en el alma; al problema del 'crecimiento' de la verdad, que comienza y termina subjetivamente, aunque en sí misma ni comience ni crezca. El tercer

verbo es '*manthanein*', aprender. Es lo que Platón llama 'reminiscencia': ella representa la aparición de la verdad en el alma. Se trata de un intermediario psicológico ambiguo entre el saber y el no-saber.

c) El reconocimiento de lo verdadero.

La opinión recta es algo más: es el poder de reconocer la verdad antes de probarla. Este es el sentido del episodio del esclavo. No se trata de que el esclavo descubra sólo la geometría. Si se examina el interrogatorio se descubre que el resultado es más modesto. Platón muestra cómo el esclavo es capaz de participar en el interrogatorio y de responder correctamente sin recurrir al argumento de autoridad (82b). La opinión correcta está esencialmente ligada a un diálogo está esencialmente ligada a un diálogo que implica 'ensayo y errores'.

Es Sócrates y no el esclavo quién indica el medio para alcanzar la solución que consiste en dividir cada cuadro por su diagonal. El problema tratado aquí es el de *espontaneidad* en el descubrimiento (85d) en el sentido de que el esclavo reconoce la verdad como una dimensión de su alma y no como el fruto de una enseñanza exterior. "La existencia de la verdad en el alma" (86b - c) significa que es posible buscar. Sócrates habla inclusive de un deber de buscar que nos debe incitar a salir de la pereza. Platón reduce el

mito de la reminiscencia a un estímulo en el esfuerzo. Se puede encontrar la verdad porque uno la posee en sí mismo.

Ahora sí podemos saber en qué sentido la opinión recta es un intermediario de la ciencia.

d) Relación entre opinión recta y la ciencia.

Tres son las características de la opinión recta en relación con la ciencia:

1.- No es un grado del saber al cual corresponda un grado de ser. Es un intermediario *psicológico*: es el devenir de la ciencia en el alma (85c). Punto de vista pedagógico.

2.- Desde el punto de vista ético la opinión recta tiene una función *pragmática* (96b-97d): "la opinión verdadera no es un guía menos bueno que la ciencia en lo que respecta a la exactitud de la acción (...) la opinión verdadera no es pues menos útil que la ciencia".

3.- En relación al saber verdadero, la opinión recta es una impresión fugitiva de la verdad. Platón pone en relación la opinión recta con los profetas y adivinios (98e-99c) que "dicen con frecuencia la verdad, sin conocer nada de las cosas de que hablan". Merecen ser llamados adivinos, pero sin inteligencia. La opinión recta es como una inspira-

ción divina, una verdad como gracia y no como demostración.

Conclusión. En *Menón*, Platón excluye de la ciencia a la opinión verdadera considerándola como un intermedario psicológico y pragmático. Por esto dicho diálogo es aporético. Sócrates termina diciendo que la virtud que es un favor divino no es un saber hasta tanto no sepamos qué es la virtud considerada 'en sí misma'. La opinión verdadera nos pone en camino pero constituye al mismo tiempo una trampa: puso a esclavo en el camino de las matemáticas y colocó al político fuera de la verdadera filosofía. Pero en esta forma ambigua *Menón* no contradice el tono intransigente de *Gorgias* que no hace ninguna concesión a lo relativo y a lo útil.

C.- El intermedario matemático.

El análisis de la función de 'intermedario' de las matemáticas nos permite conocer el alcance epistemológico de los intermedarios. Nos preguntamos, ¿los objetos matemáticos son también intermedario o sólo el conocimiento matemático?

a) Los seres matemáticos y éticos se encuentran en el mismo plan.

matemáticos, éticos y los otros ejemplos de Ideas son tratados en el mismo nivel: las ideas matemáticas son "ideas como cualquiera otra. Hay que anotar sin embargo que Platón con el tiempo da más ejemplos sacados de la matemáticas que de la ética; aún más, las mismas ideas éticas son subordinadas a las matemáticas. Por ejemplo, en la *República*, la justicia es una relación matemática de proporcionalidad entre las partes del alma y la ciudad. ¿Cómo explicar la desvalorización de los seres matemáticos en los libros VII y VIII de la *República*?

Porque hay que distinguir dos puntos de vista. Desde el punto de vista de la enumeración, en el cual las ideas son consideradas en sí mismas, es decir, en relación con los sensibles que ellas representan, todas en cuanto ideas son iguales. Desde el punto de vista de orden de las ideas no tiene el mismo rango y se da una jerarquía.

b) Jerarquización de las Ideas a partir del Bien en la *República*.

En la *República* prima el punto de vista del orden, de la jerarquía. Platón se pregunta a partir de qué ciencias y desde qué edad serán formados los Guardianes de la ciudad (502d). Desde este punto de vista político y pedagógico Platón propone una jerarquía y esto significa que Platón se coloca a nivel del conocer y no del ser.

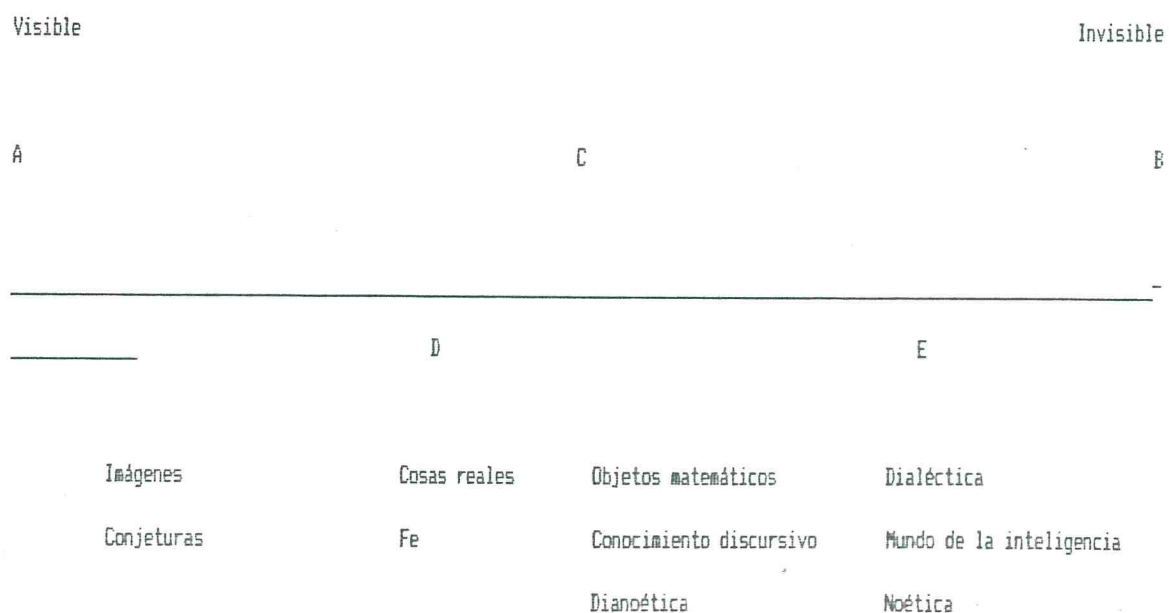
Por otra parte, la *República* antes de presentar la división de las ciencias, indica cuál es el objeto final del saber: La idea de Bien (505a - 509c): A este texto sobre la idea de Bien hay que unir el que sigue sobre la división de la línea (504a) y el de la alegoría de la caverna con que comienza el libro VII. Los tres textos hay que tomarlos como un todo pues forman una triple introducción al examen detallado de las ciencias que debe conocer el filósofo, examen que constituye lo esencial del libro VII.

La idea de Bien aparece como el *principio de unificación final*. Ella es aquello que "toda alma persigue" (505d), por consiguiente ella unifica toda búsqueda teórica y práctica, el amor y el conocimiento. Ella es comparada con el sol, pero al mismo tiempo se nos dice que es algo obscuro (506a). Por esto no se le define, sino que sólo se nos dice a qué se parece: al sol. La luz es la mediadora entre los colores de las cosas y la vista del alma, la que hace visible las cosas y videntes a los ojos (507e), "aquello que comunica la verdad a los objetos conocibles y al espíritu la facultad de conocer" (508 e). Es la causa final que une objeto y sujeto. Y finalmente se nos dice en forma misteriosa, que así como el sol no solamente permite que las cosas puedan ser vistas, sino que también les da el crecimiento y el alimento, así también la idea de bien confiere a las ideas además de la posibilidad de ser vistas, la existencia y la esencia: "El bien no solo propor-

ciona a los objetos inteligibles esa cualidad, sino incluso el ser y la esencia. Pero en este caso tampoco el bien es la esencia, sino algo que está por encima de ella en cuanto a preeminencia y poder" (509b).

La idea de Bien introduce así el problema de la determinación de cada idea como también el del fundamento del acto cognoscitivo. Con ella se introduce un posible principio de jerarquización de los seres, jerarquización que nosotros encontramos en el texto sobre la 'división de la línea'.

c) La alegoría de la división de la línea: Jerarquización de lo inteligible.



Observaciones:

1) No se trata de una jerarquía de objetos, sino de modos de conocimiento.

2) El conjunto de lo visible es a lo invisible, lo que en lo visible son las imágenes para las cosas reales: La división de lo visible significa la ficción frente a lo real: es el mundo del sueño, de los simulacros que nos sugiere simbólicamente el valor de la división en el mundo inteligible: Así como la conjetura está por debajo de la fe y de la opinión, así también lo está el conocimiento discursivo (matemático) en relación con la ciencia verdadera (dialéctica).

3) La proporción del mundo invisible es la que le interesa a Platón. Sólo el conocimiento matemático es llamado aquí intermediario o punto de apoyo (511d). Para Platón este conocimiento presenta dos defectos y en este sentido sólo es intermediario entre la ignorancia y la verdadera ciencia: es un conocimiento tributario de las figuras sensibles y por otra parte de hipótesis no criticadas: "el alma se ve forzada a servirse de hipótesis, pero no caminando hacia el principio, dado que no puede ir más allá de las mismas hipótesis y ha de usar de unas imágenes que son objetos imitados por los de abajo" (510b).

Platón se esforzó en excluir lo sensible de las definiciones matemáticas y las manipulaciones materiales de la

demostración, pero tuvo que reconocer los límites de esta depuración. Las figuras no son los objetos matemáticos, pero hacen parte necesariamente del trabajo geométrico. El ejemplo del *Menón* es muy claro: los geómetras "se sirven de figuras visibles que dan pié para sus razonamientos, pero que en realidad no piensan en ellas, sino en aquellas cosas a las que se parecen (...) cuando tratan del cuadrado en sí y de su diagonal, no tienen en el pensamiento el que diseñan" (510 d). Todas las palabras aquí son importantes: se sirven de imágenes (idea de una praxis geométrica) que da pié para sus razonamientos; pero el objeto matemático es el objeto verdadero; de aquí la oposición final entre *buscar* y *ver*: la figura puede ser excluida del *ver* pero no lo puede ser de la *búsqueda*.

El segundo reproche platónico contra las matemáticas es el tener que servirse de hipótesis para dirigirse no hacia al 'principio' sino hacia la conclusión. Sólo la dialéctica va de la hipótesis hacia el '*arjé*'. Aquí tenemos el primer descubrimiento y la primera crítica del razonamiento hipotético-deductivo. Descubrimiento: posibilidad de alcanzar una conclusión a partir de cosas conocidas. Crítica: no da razón de las hipótesis (v.g. axiomas) que se tiene como evidentes, no ir al '*arjé*', al principio (el Bien). Los seres matemáticos son seres por suposición que implican, en su propia evidencia, hipótesis no criticadas rompiendo así el movimiento ascendente y sólo permitiendo el movimiento

descendente hacia los teoremas que deben ser demostrados o los problemas que deben ser resueltos y que son los que aquí Platón llama 'término'.

Relacionar las ideas a la Idea de Bien por vía regresiva y no progresiva significa hacerlas entrar en *relaciones de conveniencia*, de composibilidad. Es por esto por lo que la idea suprema se llama Bien. Lo podemos comprobar con dos textos:

En el *Político* (283c - 285a) hay dos artes de medida: de una parte "las artes para las que el número, las longitudes, las profundidades, las anchuras y los espesores se miden por sus contrarios, y de otra parte, todas aquellas que se refieren a la *justa medida*, a lo que es conveniente, oportuno, necesario, en una palabra: a todo lo que está en un justo medio entre unos extremos" (1097). Lo que significa que la justa medida introduce un principio crítico de apreciación, un *optimum* en relación al cual podemos hablar de exceso o falta. Ahora bien, las matemáticas permanecen en la relatividad del más grande o del menos grande, de la relación recíproca que ignora la *justa medida*. Este texto es muy importante porque está escrito en relación con la posible definición de la política. Ahora bien, la finalidad de la *República* también es política: se trata de la educación de los magistrados-filósofos. La insuficiencia de las matemáticas está en que ellas se quedan en la rela-

tividad de la cantidad y no llegan hasta estas relaciones de la medida justa sin las cuales no hay arte en general ni arte político en particular (284d). Análisis importante para situar la justicia que se encuentra en el centro de las reflexiones de la *República* y que es considerada, como hemos visto, como una relación matemática de proporción entre las partes del alma y las de la ciudad y que aparece como la *justa medida* entre dichas partes.

En *Filebo* (64e - 65a, 66b) Platón va más lejos: toda mezcla requiere la confrontación de un principio de determinación, un principio de indeterminación y un principio de valor llamado "el poder del bien". Así el orden de lo mejor, del bien, desborda al orden matemático que sólo es lógico y no axiológico. Por esto el orden, desde el punto de vista de la dignidad, es: primero la *medida*, luego la proporción, la belleza, la perfección, después el entendimiento y la sabiduría y finalmente las ciencias.

Conclusiones.

1. Las relaciones axiológicas de conveniencia están por encima de las simplemente lógicas del razonamiento matemático. Este es el sentido del texto sobre la división de la línea. Esto se confirma con el texto sobre la caverna que acentúa el aspecto ético sobre el lógico. Platón allí (517 a-c) identifica el Bien con la "causa universal de todo

aquello que existe de bien y de belleza" y el 532 a-d nos dice que hay que ir de la esencia de cada Idea a la esencia del Bien, "hasta la contemplación de la más excelente de todas las ideas".

2. La división de esta línea está en función del concimiento y no de los seres. Las ideas matemáticas recurren a imágenes e hipótesis que frenan el movimiento ascendente y el acceso a las relaciones de conveniencia. Las ideas éticas tienen un privilegio no desde el punto de vista de una mayor determinación propia, sino desde el punto de vista de una relación más transparente con el principio supremo. Pero en principio todas las ideas son susceptibles de esta relación con el Bien. La jerarquía de los seres está en función con su aptitud de "hacer más fácilmente visible la idea de Bien" (526e).

C. El término de la ciencia: La Contemplación.

Lo visto hasta aquí: La crítica de la opinión basada en la sensación, la crítica de la opinión recta y la crítica de las matemáticas, está orientada a una concepción de la ciencia que sería '*noesis*' es decir, este momento de la inteligencia que es sólo visión simple, instantánea, contemplación intelectual. Esta concepción es la que más fortuna tuvo históricamente en el platonismo. Sin embargo,

esta contemplación que debería ser el reino de la luz, es el punto que presenta más dificultades.. Enumerémoslas antes de tratar por separado cada una de ellas:

1. La contemplación aparece ligada al mito de la pre-existencia del alma. La primera visión de las ideas no pertenecería a la historia del conocimiento humano. Esta dificultad implica otra serie: El carácter ontológico de las ideas, como realidades separadas, el mito del tiempo del alma y aquel de un mundo de las ideas.

2. La visión aparece como una cualidad del alma que debe ser recuperada, recuperación que sería inseparable de la muerte. Nuevamente la visión estaría fuera de la historia.

3. Si nos colocamos en el movimiento de búsqueda, el objeto de la contemplación sería la idea de Bien según la *República*, la del Uno según *Filebo*. Y esto nos lleva al problema de la superación del lenguaje y de las determinaciones.

4. Todo lo anterior nos conduce al problema de la función metodológica de la teoría, la cual no sería la abolición del discurso, sino su fundamentación más allá del discurso. La intuición sería el principio de un nuevo discurso. Habría, entonces, que relacionar visión y dialéctica. La intuición sería una visión engeguecedora que no logra

recuperarse en la estructuración de una dialéctica inteligible.

Veamos por separado estos puntos:

1) *El mito de la visión preempírica.*

El término de la ciencia, la contemplación es presentada como la restauración de una visión anterior. De esta manera el término de la ciencia está unido a un mito como lo estaba el comienzo de la ciencia en el alma unido al mito de la reminiscencia. Esta unión se encuentra en los dos diálogos, *El Banquete* y *Fedro*, diálogos que se refieren al '*eros*' platónico.

a) En *El Banquete* todavía no se habla de una existencia anterior, pero el problema es situado en una atmósfera mítica. Y en este sentido juega un papel de transición entre la *República* y *Fedro*. En la *República* la dialéctica ascendente es exclusivamente epistemológica. En *El Banquete* la dialéctica es del orden del sentimiento. Aquí no habla Sócrates, sino una mujer que, inspirada, narra el nacimiento del *Eros* (203) como hijo del Recurso y la Pobreza, y que "se encuentra en el término medio entre la sabiduría y la ignorancia". Si en términos epistemológicos las matemáticas eran intermediarias, en términos del sentimiento, el *eros* también lo es: es el "deseo de eternidad" que

está presente en toda búsqueda, en todo filosofar. Nosotros podemos ver que tanto en la *República* como en *El Banquete* se trata de la misma dialéctica, si consideramos que Platón en la *República* hace acompañar la ascensión intelectual hacia el Bien por una ascensión del sentimiento hacia lo bello: los cuerpos bellos nos conducen a las almas bellas, estas a las virtudes bellas, hasta llegar a la belleza en sí.

La ascensión del sentimiento los expresa Platón en términos de iniciación religiosa. La intuición aparece como una 'revelación' de la belleza en sí misma al término de la ascensión (210c-211); esta intuición permite adquirir 'de repente' la visión de lo bello y es anunciada en un lenguaje negativo: En veinte líneas hay veinte negaciones: "no nace, ni muere (...) tampoco se mostrará ni como un *razonamiento* ni como un *conocimiento* (...)". Esto último es capital, pues, implica que hay una suspensión del discurso y de la ciencia y a pesar de la serie de negaciones somos conducidos a una situación en donde se nos muestra "la propia belleza en sí que siempre es consigo misma específicamente única".

El texto de Platón nos sugiere que el problema del discurso lógico es aquel de las determinaciones, pero que la racionalidad del discurso descansa sobre una irracionalidad que nos obliga a pasar del lenguaje lógico al lenguaje mítico.

b) En *Fedro* el mito es llevado a su término: para ver es necesario haber visto. Y este haber visto aparece como el fundamenteo mítico del saber (247 y ss.).

Aparece primero una especialización mítica del mundo de las ideas con una serie de implicaciones: se nos habla del lugar de las ideas, lugar supreaceleste, se no hable de la esencia como "relamente manifiesta", la visión se presenta como un 'tocar' espiritual, o como un alimento (la asociación del ver y del comer significa el fin de la distinción sujeto-objeto), se nos dice que el alma se alimenta de ideas en plural lo que implica la relación dialéctica entre las ideas.

Por otra parte, se nos habla en términos míticos de la perdida de al visión, de la caída de las almas, de la restauración primitiva en donde el amor aparece como compensación de un caída.

¿Qué conclusiones se pueden sacar de todo esto?

El mito de la visión preempírica le permite a Platón sugerirnos que la racionalidad está mezclada a una triple irracionalidad:

a) Tiene un fundamento irracional. Las determinaciones del saber racional se fundan en lo indeterminado de la misma

saber racional se fundan en lo indeterminado de la misma manera que el conjunto de lo condicionado reenvían a un incondicionado. La anterioridad temporal expresa una anterioridad lógica o mejor una anterioridad en relación con lo lógico. El tiempo expresa aquí el comienzo radical en el orden ontológico.

b) La reflexión filosófica comienza por un asombro, implica una situación de confusión inicial. Es esta confusión la que se designa mediante la 'caída'.

c) La búsqueda de la verdad presupone una *dinámica afectiva*. El deseo de saber y la dinámica que le imprime a nuestro esfuerzo no se dejan racionalizar.

2. La intuición y la muerte.

La intuición la relaciona Platón igualmente con el tema de la inmortalidad. La existencia filosófica es una aproximación a la teoría, la cual viene a ser el límite superior de esta aproximación.

Fedón trata de manera especial este aspecto: la noche de la muerte coincide con la luz del entendimiento. Analicemos el *Fedón* no desde el punto de vista del problema de la inmortalidad, sino del proceso para llegar a la teoría, por consiguiente desde un punto de vista epistemológico, pues

el *Fedón* nos presenta una dialéctica ascendente, que no logra terminar en la intuición, sino en la muerte. El diálogo nos presenta diversos grados del saber, diversos niveles. Veámoslos:

a) *Nivel de la exhortación y de la opinión verdadera* (63a-67c).

En este primer nivel el alma es alcanzada como nivel de opinar. Esta primera parte es un discurso que expresa la convicción de que la filosofía es un ejercicio de separación del cuerpo; y, expresa la esperanza de que el alma después de la muerte, se encontrará cerca de la verdad. Esta esperanza no se fundamenta lógicamente, sino que descansa en una creencia órfica. Aquí la filosofía es reflexión sobre la religión que hace de esta un *Organon*[de la filosofía]²; sentirnos liberados del cuerpo es estar en capacidad de "contemplar tan sólo con el alma las cosas en sí mismas".

Este primer nivel ya pertenece a la filosofía y no solamente a los misterios religiosos, pues el alma alcanza el 'ser', la verdad, pero no se da todavía plenamente la autonomía de la filosofía.

b) *Nivel del razonamiento hipotético.* (78a-87d).

A este nivel el alma al meditar sobre sí misma se hace razón discursiva (tercera parte de la línea dividida). Mediante la reflexión se establece que el alma se asemeja a la idea por ser simple, 'una y por sí', idéntica, "accesible sólo a los cálculos del pensamiento, invisible". Pero en este nivel todavía no se alcanza un alma que intuya, que contemple. Sólo se habla de ser semejante a la idea. No se alcanza aquello que Parménides expresó al decir que "pensar y ser son la misma cosa". La afirmación de que el alma sea simple es una hipótesis no criticada. De aquí que Cebes y Simias todavía puedan introducir la duda sobre la posibilidad de la destrucción del alma.

c) *Nivel de la Dialéctica* (103-106)

A este nivel el alma medita no ya sobre las ideas en general, sino sobre una específica: la idea de vida que excluye la muerte. La argumentación reposa sobre una estructura dialéctica: el alma implica la vida a título de atributo inseparable y la vida excluye la muerte, luego el alma excluye la muerte. Alma-muerte es una contradicción insostenible.

Sin embargo la contemplación no se alcanza a este nivel. El argumento se mueve a partir de una pluralidad de ideas que son llamadas "supuestos primeros (...) que han de someterse a un exámen más preciso" (107b). Al comenzar

la argumentación Sócrates había dicho: "aceptando como principio que hay algo que es bello en sí, bueno, grande (...) si me concedes esto y reconoces que existen estas cosas (...) te demostraré la causa de que el alma sea inmortal" (100).

d) *El fin del Fedón.*

Platón en el *Fedón* no logra pasar de la dialéctica a la intuición. Permanece tributario finalmente del misterio religioso que comporta un doble fin: uno hablado, otro mudo.

El hablado es el mito escatológico. Es interesante cómo Platón inmediatamente después de presentar el argumento filosófico para probar la inmortalidad trae el recuento mítico sobre el más allá, volviendo así al primer nivel que también era mítico. Esto parece indicarnos que la filosofía no logra racionalizar la simple creencia. La dialéctica es, de esta manera, un episodio lógico entre dos mitos: el de la preexistencia y el de la inmortalidad.

El fin del 'mudo' es la muerte de Sócrates que no es simplemente un apéndice del diálogo, sino su plena realización. La muerte de Sócrates realiza el '*lógos*' de Platón. Su propósito - "filosofar es morir y estar muerto" - se realiza en el silencio. Aquí lo equivalente de la intuición es el modo de morir Sócrates: él no muere como Cristo

ción es el modo de morir Sócrates: él no muere como Cristo abandonado por Dios, sino en la serenidad y certeza del hombre que realiza su meditación.

En este sentido la intuición es insesparable del signo de la 'muerte'. La muerte que en la primera parte era el tema de una exhortación se ha convertido en un acontecimiento sin discurso. Sólo en este momento el alma es '*nous*' y adecuada a las ideas.

3) *La intuición y la Idea de Bien.*

Si la intuición está fundamentalmente ligada al doble mito de la preexistencia y de la supervivencia, ¿cuál es el estatuto de la intuición de la vida real y temporal del filósofo?

El problema lo podemos descomponer en dos preguntas:

¿De qué hay intuición?

¿Esta intuición se realiza integralmente por medio de la dialéctica?

a) A primera vista parece que se puede dar una intuición de cada idea. Hay sobre todo en *El Banquete* algunos textos que lo insinúan.

Sin embargo el conjunto de la obra de Platón nos lleva a afirmar que la intuición tiene un objeto específico: El Bien o el Uno. Recordemos cómo en la *República* (508e-509) el Bien aparece como aquello que permite que el sujeto conozca y que los seres sean conocidos, y por otra parte, como aquello que otorga a las ideas su esencia y su existencia: el Bien será, entonces, el principio determinante de los seres esenciales, y como tal, aparecía como indefinible y como más allá de toda inteligibilidad. El Bien y el Uno es, pues, el determinante indeterminado, lo que Kant llamaría el incondicionado exigido por la serie de las condiciones.

Por consiguiente el objeto de la intuición no son las Ideas como tales, sino las Ideas bajo la determinación del Uno. Preguntarse si el hombre es capaz de la intuición, es preguntarse si es capaz de llegar al término de toda dialéctica ascendente (el Bien, el Uno) y preguntarse enseguida si es capaz de aquella intuición que alcanzaría en un acto las Ideas y sus relaciones a partir de su raíz unificante y fundamentadora.

En *Fedro* (265d-266c; 270a-272c. 277b), encontramos una aproximación a la síntesis entre dialéctica e intuición. La Idea aparece allí como implicada en un doble movimiento:

- implicación en la definición como visión unificante.

Esta unificaci3n se refiere a una idea como tal. La unificaci3n se realiza aqu3 en relaci3n con lo m3ltiple de lo sensible.

- implicaci3n en la 'divisi3n': la idea aparece como un todo org3nico que debe ser desarticulado. Una visi3n org3nica sucede a la unificaci3n discriminante. Esta divisi3n implica un mundo ordenado de ideas. (ver *Fedro* 266b).

En el *Sofista*: aparece m3s claramente esta visi3n ordenada (253b - 254b): posee la ciencia de la dialctica "aquel que es capaz (...) de una mirada lo bastante penetrante como para advertir

1) a - una forma 3nica desplegada y extendida en todas direcciones a trav3s de una pluralidad de formas, cada una de las cuales permanece distinta;

b- una pluralidad de formas que son rec3procamente distintas y a las que una forma 3nica envuelve y abraza exteriormente;

2) a- una forma 3nica dispersa y difundida a trav3s de una pluralidad de conjuntos sin romper la unidad de los mimos;

b- finalmente, gran número de formas totalmente solitarias y aisladas".

De acuerdo con lo anterior hay dos niveles:

1. Nivel de los Géneros:

a- forma universal presente como género en sus especies;

b- forma universal presente como especie en un género superior;

2. Nivel de los trascendentales: cada género supremo funciona analógicamente como un género en relación a sus especies. Por ejemplo, el género 'lo mismo' es participado por todo aquello que es idéntico y cada género supremo o transcendental se une a géneros como lo igual, lo justo.

Platón distingue en el *Sofista* cinco géneros supremos: movimientos, reposos, ser, lo mismo, lo otro (alteridad). Lo que significa que no logra reducir la multiplicidad a un unidad total.

El *Filebo* (16c-17a) nos presenta otro método dialéctico tratando de alcanzar la intuición del Uno. Se trata de una interpretación Pitagórica. De acuerdo con el pitagorismo

un número nace del encuentro de la unidad con una especie de materia numeral indefinida: de la misma manera que un figura nace de la limitación de un espacio indefinido así también el número se repite en lo indefinido y determina la serie de las ideas de los números. El *Filebo* acentúa el carácter dialéctico de las ideas entre sí, cada idea es un fragmento de un sistema relacional e implica en ella misma [de] lo ilimitado y [de]² lo limitado.

Por otra parte, dividir una idea es llegar hasta las últimas especies, lo que implica que la división alcanza a una última especie que ya no puede ser más dividida. Hay, por consiguiente, un número de operaciones *intermediarias* y de estructuras entre la multiplicidad y el Uno.

Sin embargo aquí Platón sólo logra distinguir cuatro géneros supremos: lo uno, lo múltiple, lo mixto y la causa de lo mixto sin lograr llegar a la intuición de la Unidad total.

Conclusiones.

- La contemplación o intuición no es tanto la contemplación de las ideas como una determinación distinta sino más bien la contemplación del principio (Bien-Uno-Ser) y de la jerarquía descendiente de aquel principio. Intuición y dialéctica están unidas: la imposibilidad de llevar a un

feliz término la dialéctica implica la imposibilidad de alcanzar la intuición.

- El principio supremo no llega a ser elaborado plenamente por Platón: ¿es el ser, el bien, el uno?

- Finalmente, Platón nos propone una concepción programática de la dialéctica, un programa para tratar de llevar a cabo plenamente la dialéctica sin que él mismo lo consiga. Lo que significa que la posibilidad de una intuición en la vida concreta del filósofo constituye el mito de la filosofía. ¿No explicaría esto por qué en *El Banquete* la sobriedad de un Sócrates es relevada por la 'embriaguez' de la profetiza Diótima?

Segunda Parte

LA IDEA DE SER

Hemos visto cómo Platón a partir del hecho de que hay diversas significaciones afirmó la existencia de diversos seres. Igualmente hemos visto cómo afirmó que cada idea participa del ser. ¿Qué quiere decir esto? ¿Qué es el ser?

El problema del ser es tratado por Platón en forma aporética en su diálogo *Parménides*. Las dificultades sólo las resolverá en el *Sofista*.

El *Parménides* desde el punto de vista de composición es algo enigmático. En una introducción (127e - 130a) Sócrates se enfrenta con Zenón, discípulo de Parménides y triunfa fácilmente. Entra luego éste (130a-135c) y acumula una serie de dificultades contra la *Teoría de las Ideas*. Pero enseguida, en lugar de continuar con las objeciones, indica que una ciencia más profunda podría resolver las dificultades y anuncia un ejemplo metódico para resolver dichas

consecuencia de una serie de hipótesis sobre el Uno según que se le atribuya o no el ser. Pero este ejercicio no nos deja la impresión de que sirva para resolver las objeciones. Parece más bien un ejercicio puramente formal:

El enigma consiste, pues, en la aparente discordancia entre una crítica sin respuesta y un ejercicio sin aplicación. Algunos comentadores consideran que en realidad el ejercicio dialéctico es una nueva objeción, pero que implica ya una solución definitiva al problema. Pero para ver esto es necesario un análisis muy detenido del diálogo.

a) *El esquema de incoherencia enunciado por Zenón:* Por medio del absurdo Zenón trata de demostrar cómo la multiplicidad no puede existir ya que es incoherente (lo uno excluye lo múltiple). El esquema de incoherencia es, pues, la relación Uno-Múltiple. El diálogo va a tratar de radicalizar este esquema para hacer surgir un esquema de coherencia dialéctica. ¿Cómo? Trasladando la incoherencia al nivel de las ideas que es lo que hace Sócrates en su respuesta a Zenón (128c - 130a); convirtiéndolo luego en aporía al relacionar las ideas con lo sensible (130a - 135c); luego transformándola en un *ejercicio preparatorio* para la solución mediante el juego dialéctico (2da. parte). Veamos esto más detenidamente.

b) *Posición de lo uno y lo múltiple como esquema de incoherencia a nivel de lo sensible.*

Zenón trata de negar la multiplicidad afirmando que una cosa no puede ser simultáneamente semejante y desemejante. Sócrates hace ver que la argumentación no es válida: sólo se ha probado que ella participa simultáneamente de la idea de semejanza y de la de desemejanza. Lo admirable es que las ideas se pueden mezclar y separar.

c) *El esquema de incoherencia transformado en aporía.*
(130a - 135c).

Entra a hablar Parménides aduciendo sus objeciones a la *Teoría de las Ideas*. En un primer momento surgen preguntas: ¿de qué hay ideas? ¿Cuál es la amplitud del mundo de las ideas? ¿Hay idea del hombre, del fuego, del agua? Sócrates se muestra perplejo.

Parménides trata de sacar a Sócrates de su perplejidad haciéndole ver que ella es fruto de su inmadurez filosófica.

Las objeciones de Parménides a la *Teoría de las Ideas* quieren mostrar que la participación vertical de las cosas sensibles a las ideas es algo impensable. La aporía es anunciada más o menos en estos términos: si el ser es el ser participado por ... entonces el sentido del ser es tenebroso pues no sabemos qué quiere decir ser participado por. Parménides pasa revista a posibles interpretaciones de la participación:

Tenemos primero una participación que podríamos llamar material: la idea o la forma sería como un todo, extendido enteramente en sus partes. Se hacen ver, entonces, las consecuencias absurdas de esta representación.

Se toma enseguida la participación como una relación de semejanza: sería una relación como la que existe entre el modelo y la copia. Pero para que el modelo y la copia se asemejen hay que reunirlos bajo una tercera idea y como la relación de esta tercera idea a las dos anteriores es igualmente una relación de semejanza, habría que referir indefinidamente la semejanza a un modelo anterior.

Finalmente se busca una relación nueva de cuatro términos: Hombre, la idea de hombre, una ciencia practicada efectivamente por hombres y la idea de ciencia. Es claro que el hombre hace ciencia y que la idea de hombre se puede relacionar con la idea de ciencia; pero no es claro cómo la pareja hombre-ciencia tomada en un sentido histórico entre en relación con la pareja hombre-ciencia tomada a nivel de las significaciones absolutas. El argumento es más sutil que los anteriores ya que no relaciona cosas y su sentido, sino hombre y el sentido de las cosas. La imposibilidad de la participación se convierte en la imposibilidad del concimiento humano; la relación 'en sí para nosotros', relación que se puede llamar intencional es imposible porque el en sí se hace incognoscible.

Pero el fracaso de una representación material, o de la representación analógica o de la representación intencional no es absoluto. Sólo ha puesto de manifiesto la imposibilidad de pensar. Toda la discusión ha tenido un sentido en cuanto los personajes se han puesto de acuerdo en la verdad de la participación. Por esto al principio (133b) y al final (135a) Parménides manifiesta que una rica experiencia y una naturaleza bien dotada (133b) alcanzarían una solución (135 a-b).

Llegado a este punto Parménides suspende sus objeciones y propone un ejercicio dialéctico consistente en enunciar hipótesis y en examinar sus consecuencias (1237).

Son ocho hipótesis que en verdad pueden ser reducidas a dos:

a) Lo uno no se puede doblar a sí mismo (rechaza la pluralidad) y en este caso no es posible la participación.

b) El ser puede ser atribuido al uno y en este caso es posible la participación.

Ahora bien, la imposibilidad de la participación en el primer caso hace que el uno sea totalmente indeterminado y por consiguiente nada se podría decir: nada es verdadero. Pero si se le puede atribuir al ser, el ser sería bien determinado y en este caso todo es verdadero y no habría

lugar para el error.

Entendidas de esta manera las hipótesis tenemos que afirmar que es una nueva objeción contra la *Teoría de las Ideas*. Con las primeras objeciones Parménides quería mostrar que la participación de lo sensible a lo inteligible era ininteligible. Ahora muestra que la participación de lo inteligible a lo inteligible es ininteligible en ella misma ya que si no se le admite nada es verdadero y si se le admite todo es verdadero y no hay lugar para el error. Permanecer en estas dos alternativas no permite encontrar solución. Pero se enruta a la solución que dará en el *Sofista*: No hay sólo dos alternativas, hay una tercera posibilidad: la participación restringida de una ideas a otras. No existe el ser; existen seres y esta pluralidad implica una pluralidad de géneros supremos, siendo el principal al lado del 'ser' el 'no ser' o la alteridad.

Veamos el pensamiento platónico del *Sofista*.

A) *Abandono de la alternativa Uno-Múltiple*. El problema de lo Uno y lo Múltiple es desplazado por el problema del Ser-No Ser. En el *Sofista* decir "el uno es" es afirmar dos cosas: el uno y el ser (244b-c).

La definición del ser, sin embargo, sólo es posible si se pone en relación con otras ideas, que son precisamente la idea de alteridad (no-ser) y la idea de identidad. Ahora

bien, estas dos ideas las sostiene Platón mediante una reflexión sobre las relaciones ser-movimiento y reposo. El ser de toda idea implica la de reposo ya que ella es lo que es e implica la idea de movimiento puesto que ella llega a ser conocida.

Pero es importante advertir lo siguiente:

a) La idea de ser está por encima de las ideas de movimiento y reposo. Estas dos ideas 'se excluyen'; la idea de ser 'se mezcla' con las dos: el ser es participado por las ideas de movimiento y reposo, sin confundirse con ninguna de las dos. Por consiguiente, pensar lo permanente (reposo) o el devenir no es pensar el ser.

b) Pero, por otra parte, por encima del ser hay otros dos géneros: identidad y alteridad. Esto significa que el ser de esto o de aquello tiene que ser definido en relación consigo mismo (identidad) y en relación con lo que no es (alteridad).

Lo anterior significa que para Platón la noción de ser no es la más alta (259a y ss.). Nosotros podríamos afirmar que para Platón una metafísica debe superar las filosofías históricas del movimiento y del reposo (Parménides, Aristóteles y su sustancia), del tiempo y de la intemporalidad. Se deberá dar una metafísica de la deferencia en la identidad (¿Heidegger?).

B) *Solución de dificultades de la primera parte de Parménides.*

El Sofista trata de dar solución al problema de la atribución en general y en especial de la atribución falsa, es decir, del error. Según Platón lo sensible es un límite del discurso: No se deja conceptualizar plenamente. Detenerse en el 'esto' de lo sensible es dejarse fascinar por una presencia que no puede entrar en el discurso: podrá ser un 'vivir', pero no un 'filosofar', quererlo hacer es caer en el error. En *Filebo* (17a) ya había dicho: "quedarse en la multitud infinita de las cosas individuales y en la infinita multiplicidad que cada una de ellas encierra, te impide en cada caso, llegar a tener una noción completa de cada una de ellas y llegar a ser un hombre que piensa y calcula, supuesto que, respecto de ninguna de ellas, has podido alcanzar ningún número definido".

Para Platón no tiene sentido hablar de una 'filosofía de lo concreto'. La participación de lo sensible a lo inteligible es una relación que es *practicada* cotidianamente en el acto de hablar, pero que no se deja alcanzar como una relación inteligible. Entre la existencia bruta y su 'sentido' o idea hay como un salto realizado por el discurso.

Este salto trata de aclararlo Platón con su diálogo *Timeo*.

2De acuerdo con este diálogo no todo lo sensible está fuera de la comprensión filosófica sino la génesis de lo sensible. Platón trata de justificar lo sensible como *realidad* otorgándole a las ideas una causalidad a través de la acción responsable de un agente que él llama *Demiurgo*.

El mundo al ser llamado 'sombra' o 'imagen' no pierde su sentido de realidad. El problema para Platón es que la justificiación filosófica de una realidad no es posible. Sólo es posible la justificación del *todo*, del mundo tomado en bloque y que como tal se revela imagen bella y perfecta: él es un cosmos. Así para Platón el mundo como totalidad es la mediación entre lo inteligible y lo sensible. A través de él las cosas concretas se justifican, se hacen inteligibles.

Sin embargo, este todo exige a su vez una mediación para ser inteligible: será *Demiurgo*, como causa de este cosmos.

Tercera Parte

EL SER Y LO DIVINO

La reflexión de Platón sobre el ser lo lleva a la racionalización de la religión, racionalización que afectará tanto a la razón como a la metafísica con un índice de 'religiosidad'. Esto tiene su importancia. Ya veremos cómo es Aristóteles también se establece una relación entre la metafísica y la teología.

A) El problema de lo divino en los presocráticos.

En Platón prima el problema de lo divino sobre el problema de Dios. Pero esta inclusión de lo divino en la filosofía se dió desde un comienzo.

La relación de lo religioso con la filosofía se dió al reflexionar los presocráticos sobre el principio de la naturaleza. Comencemos con un texto de Aristóteles que termina con una referencia a Anaximandro (*Física* III, c. 4, 20b).

«No sin razón admiten todos que el infinito en sí es un principio: porque ni puede existir en vano ni poseer otra fuerza que la de un principio; todas las cosas, en efecto,

o bien con un principio o bien proceden de un principio; pero el infinito no tiene principio ya que de lo contrario, tendrá también término; además, es inengendrado y ajeno a la destrucción, ya que es un principio determinado, pues lo que ha sido hecho necesariamente debió recibir un término, y el término es también la destrucción de cualquier ser. Por lo tanto, como decimos, no parece que el infinito pueda tener un principio, antes él es el principio de los demás seres y abarca y gobierna todas las cosas (...) el infinito, además, es un ser divino, y que es inmortal y no puede perecer ni ser destruido como afirma Anaximandro y otros muchos físicos».

Este texto resume el pensamiento presocrático⁴ y presenta los conceptos claros: Infinito-ausencia de comienzo-principio- inmortal e indestructible-divino. El texto nos lleva hacer las siguientes observaciones:

1o. Se nos brinda una deducción de lo 'divino'. Se parte de la idea de Principio cuya función es el fundamentar a todo lo que comienza, sin que él tenga comienzo. Es esta función de '*Arjé*' la que define lo 'divino'.

2o. La religión es simultáneamente negada y mantenida. *Negada*, pues el mito que gira alrededor del 'por qué' se pierde en génesis indefinidamente de teogonías sin lograr llegar a un principio último sin comienzos que explique el comienzo de las cosas. *Mantenida* porque el principio asume la dignidad propia de los dioses: "aborda o gobierna todas las cosas". La mayoría de los presocráticos utilizan términos semejantes para 'celebrar' el principio divino del

cosmos. (Ver Anaxímenes fr. 2, Empédocles y Anaxágoras B 2 y 14, Heráclito fr. 41, Parménides fr. 12, 3, Demócrito B 30). La filosofía racionaliza lo religioso y transfiere el predicado 'divino' de las deidades tradicionales al principio del ser.

3o. La afirmación del principio no es el resultado de una demostración. Deberíamos hablar de una 'mostración'; es el fruto soberano del pensamiento que pone la condición primera para poder pensar.

B) *El Uno y lo divino.*

El uno de Parménides es la segunda fuente de la filosofía de la religión de Platón. El preludio de su poema es de tonalidad religiosa. El 'viaje' expresa el retorno al fundamento; la 'revelación' significa que la 'verdad' es más el discurso del mismo ser que un discurso articulado por el hombre. Este ser revelado juega el papel de naturaleza o infinito. Lo nuevo aquí es el principio ya no es naturaleza y excluye todas las determinaciones naturales. Esto explica el estilo negativo: No es lo múltiple, no está en movimiento, etc. Parménides añade a la teoría presocrática dos ideas: lo divino es la verdad opuesta a la opinión, es el uno opuesto a lo múltiple. Con esto Parménides contribuyó a distanciar la especulación griega de la identidad del Ser con un Dios.

C) Otras raíces preosocráticas de la filosofía de la religión.

1. Heráclito: Más allá del devenir está el '*Lógos*', el cual presenta la dignidad ontológica del infinito de Anaximandro y del ser de Parménides. Es la ley del devenir, que hace que la contradicción no sea perjudicial, sino fecunda. Heráclito también utiliza términos de admiración ante este '*Lógos*' que como en los casos de Anaximandro y de Parménides no es demostrado sino mostrado.

2. Anaxágoras: Introduce el '*nous*' que entre sus características tiene el de ser providente. Platón nos dice en el *Filebo* (28c) que es 'el rey de cielo y tierra', quien 'gobierna' todas las cosas, expresiones propias de los himnos presocráticos sobre la divinidad. Aquí se asentía el hecho de que está fuera de toda mezcla: "el infinito es autosuficiente, no está mezclado a nada". Soberanía, gobierno, paternidad son transportados de los dioses al principio no personificado de las cosas: infinito toma ser, '*logos*', espíritu. Pero lo interesante es que a partir del '*nous*' de Anaxágoras se diseña una semi-personificación de lo divino que se convertirá en el Demiurgo de Platón, mediante la identificación a una alma motora y automotriz. El '*nous*' pone en 'orden', no es solo causa final sino causa eficiente separada.

D) Lo divino en Platón.

En Platón son las ideas las que juegan el papel religioso ejercido por el infinito de Anaximandro, el Uno de Parménides, el '*Logos*' de Heráclito y la Inteligencia de Anaxágoras.

10. *La Idea y lo Divino.*

Las ideas juegan un papel ontológico, epistemológico y religioso.

Vimos en un primer momento cómo Platón le dió un valor ontológico mediante un realismo de significaciones. Platón respondió a las crisis de la palabra originada en los sofistas; la idea expresa el ser en oposición al aparecer y al devenir. Es el sentido de la reputación de Protágoras en el *Teeteto*. El verdadero ser es la idea, pero esta idea es inherente a las cosas. El lenguaje es válido en la medida en que exprese este ser las cosas.

Lo anterior hace que la idea en cuanto es lo que permanece, lo que es por sí, lo que es real y verdadero ocupe el puesto y la dignidad de lo divino: ella es el fundamenteo de la denominación: "la forma es divina, inmortal, inteligible" (*Fedón*, 80b - *Rep.* 490b, 476a, 532a, *Fedro* 246d). El grado de divinidad depende del grado de ser; y como la dignidad de la idea se comunica a la ciencia, la ciencia también es divina.